

EL ROSTRO BIFRONTE DE LA CIENCIA: NOTAS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE CIENCIA E IDEOLOGÍA EN HABERMAS Y ALTHUSSER

Lisandro Alejo Martínez

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen

El presente trabajo aborda la relación entre ciencia e ideología a través de la revisión crítica de las perspectivas de Jürgen Habermas y Louis Althusser. Nos interesa indagar sobre el carácter difuso de los límites entre ambos conceptos en el contexto del capitalismo tardío, de donde surge la pregunta acerca de si es posible pensar la ciencia como ideología. Si fuera así, ¿cuáles son los rasgos de la ideología y de la ciencia orientados a trascender la oposición entre verdad y falsedad? Para responder a dichos interrogantes, se propone llevar a cabo una lectura doble: leer a Habermas con Althusser y a Althusser con Habermas. En principio, se trata de leer a Habermas desde Althusser, con el propósito de analizar las implicancias procedentes de su crítica de las ideologías a través de un criterio normativo, cuyo punto de llegada es la comunidad de comunicación libre de dominio. Luego, en un segundo momento, se lleva a cabo una lectura de Althusser desde Habermas, con el objetivo de formularle a Althusser los interrogantes habermasianos sobre la función ideológica de la ciencia en el capitalismo tardío.

Palabras clave: ciencia, ideología, Habermas, Althusser, tecnocracia.

Introducción

El presente trabajo aborda la relación entre ciencia e ideología a través de la revisión crítica de las perspectivas de Jürgen Habermas y Louis Althusser. Nos interesa indagar sobre el carácter difuso de los límites entre ambos conceptos en el contexto del capitalismo tardío, de donde surge la pregunta acerca de si es posible pensar la ciencia como ideología. Si fuera así, ¿cuáles son los rasgos de la ideología y de la ciencia orientados a trascender la oposición entre verdad y falsedad?

En el pensamiento de raíz marxista, los vínculos entre ellas fueron sometidos, y siguen siéndolo, a sucesivas delimitaciones. Esquemáticamente, con el surgimiento de la modernidad, la ciencia es concebida en los términos de un conocimiento racional en condiciones de disipar el error y la falsedad: un conocimiento, por tanto, apto para utilizarse en la construcción de un orden social racional. Las versiones más “ortodoxas” retoman la concepción ilustrada de ciencia y la reinscriben en el marco conceptual del materialismo histórico (Jameson, 2013). En contraste, la ideología designa aquellas representaciones e ideas que la clase dominante pone en acto a fin de enmascarar el conocimiento de unas condiciones

sociales opresivas de existencia. A partir de dicha definición, la relación entre ciencia e ideología adopta la forma de una oposición entre verdad y falsedad de la que se desprenden por lo menos tres características que merecen destacarse. En primer lugar, y en tanto ciencia, el materialismo histórico se erige en un corpus teórico calificado para criticar las representaciones, ideas e imágenes que ocultan las condiciones de explotación inmanentes a las relaciones sociales capitalistas. En segundo lugar, y ahora concebido como un instrumento o herramienta en la lucha política, el materialismo histórico permite que el proletariado implemente una política destinada a la adquisición de la conciencia de su propia situación. Por último, asociada a las formas que toman las relaciones sociales en el capitalismo, la ideología dejaría de existir en una sociedad postcapitalista.

Dicho esto, corresponde señalar, solo como *a priori*, que los dos autores que nos ocupan tienen en común una relación, de mayor o menor cercanía, con el marxismo; y también que ambos rechazan la definición de ideología anteriormente expuesta. Habermas desarrolla un concepto de ideología que –a partir de la primacía que cobra en su teoría el entendimiento lingüístico– posibilita definirla como una comunicación distorsionada por los modos de funcionamiento de los sistemas de acción formalmente organizados. Contra el fondo de esa caracterización, pueden rastrearse las condiciones desde las cuales la ciencia adquiere los rasgos de una ideología y se convierte en un instrumento de la dominación. Sin embargo, la insistencia de Habermas en una fundamentación normativa derivada de la eficacia de una situación ideal de habla presenta, como veremos, algunas dificultades. En este punto, vale realizar una lectura no prejuiciosa de Althusser, ya que puede brindarnos herramientas para problematizar la situación ideal de habla propuesta por Habermas. Asimismo, su preocupación por la ideología tecnocrática puede volverse relevante para una relectura de Althusser con hincapié en las ideologías teóricas, es decir, en la ciencia como ideología.

Para abordar los problemas esbozados, proponemos llevar a cabo una lectura doble: leer a Habermas con Althusser y a Althusser con Habermas. En principio, se trata de leer a Habermas desde Althusser, con el propósito de analizar las implicancias procedentes de su crítica de las ideologías a través del criterio normativo, cuyo punto de llegada es la comunidad de comunicación libre de dominio. Luego, en un segundo momento, leer a Althusser desde Habermas, con el objetivo de formularle a Althusser los interrogantes habermasianos sobre la función ideológica de la ciencia en el capitalismo tardío.

Las bases normativas de la crítica ideológica de Habermas

Habermas fundamenta el potencial de racionalidad que subyace a la comprensión moderna del mundo (Heler, 2007), y en tal sentido, propone indagar las bases normativas de la teoría crítica; para ello, construye un paradigma centrado en la racionalidad comunicativa que coloca en primer plano la dimensión del entendimiento lingüístico intersubjetivo. Dentro de él, la razón comunicativa es definida como una razón

formal y procedimental que no especifica contenidos y solo establece un proceder, una modalidad de discusión, basada en la estructura del lenguaje cuando es usado con fines comunicativos (Heler, 2007). En cada acto de habla anticipamos las condiciones de una situación ideal de habla, es decir, de una comunicación libre de distorsiones y violencia. Desde su perspectiva, lo fundamental radica en la actitud realizativa de los participantes, quienes coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo (objetivo, social y subjetivo). En la comunicación y con el objetivo de llegar a un acuerdo racionalmente motivado que permita coordinar la acción entre los interlocutores, un hablante en actitud realizativa lleva a cabo un acto de habla con pretensiones de validez; se muestra dispuesto, llegado el caso, a exponer sus razones frente al oyente para justificar la validez de su acto de habla, sobre la cual el oyente puede decidir libremente y exponer sus críticas mediante argumentos.

La situación ideal de habla funciona, entonces, como un principio regulativo que pone en evidencia los obstáculos con los que se enfrenta la acción comunicativa; esto es, el análisis de las formas concretas en que las sociedades modernas materializan las estructuras de racionalidad. Para ello, acuña un concepto de sociedad estructurado en dos niveles –mundo de la vida y sistema– que facilita la indagación de las características paradójicas del proceso de racionalización, al tiempo que distingue el carácter normal de dicho proceso de las desviaciones que introduce la modernización capitalista.

La ideología como comunicación distorsionada

En consonancia con ese enfoque, Habermas desarrolla su concepto de ideología mediante la “reconstrucción” de la teoría de la cosificación lukacsiana. Desde allí, despliega el concepto de *formas de entendimiento*, referido a “un compromiso entre las estructuras generales de la acción orientada al entendimiento y las coacciones impuestas por la reproducción, las cuales, como queda dicho, no resultan accesibles temáticamente dentro de un mundo de la vida dado” (Habermas, 1987: 265). Las coacciones de los imperativos sistémicos sobre el mundo de la vida, se producen de forma tal que este mantiene su apariencia de autonomía. Es decir que la violencia estructural que se apodera de las formas de entendimiento posible se lleva a cabo mediante una restricción de la comunicación.

En las sociedades tradicionales, la ideología opera con la distinción entre un ámbito sagrado de acción y uno profano. Las imágenes míticas o religiosas ligadas a la práctica ritual o cultural cargan con la autoridad suficiente como para orientar la acción de los individuos y aislar el ámbito de acción sacro de las experiencias disruptivas de la práctica comunicativa profana. Las condiciones que requiere esa forma de ideología se asientan en la diferencia entre el grado de racionalidad y autoridad de la acción de lo sacro y de lo profano. Aquí, los imperativos sistémicos se imponen por la restricción comunicativa que el ámbito de lo sacro le provee y en el cual, con base en la autoridad de las tradiciones, es posible hacer frente a los

cuestionamientos provenientes de la práctica comunicativa cotidiana. En el transcurso del proceso de racionalización, el ámbito de lo sacro se disuelve y el núcleo de convicciones básicas de la tradición se volatiliza, pues no necesitan de argumentación alguna. Así, el potencial de racionalidad de lo profano queda liberado, aunque limitado por las imágenes del mundo. La cultura desencantada pierde las propiedades que hacían posible que asuma funciones ideológicas.

En los comienzos de las sociedades modernas, el pensador alemán distingue dos tipos de ideologías: las que denomina de “primera generación”, cuyas fuentes son el derecho natural racional, el utilitarismo y, en general, la filosofía burguesa social y de la historia; y las de “segunda generación”, surgidas como reacción a las anteriores y distintas en cuanto a su contenido. Aquellas ideologías que se manifiestan como “reacciones modernas” a la modernización y se expresan en los movimientos democrático-radicales y socialistas representan tendencias hacia la moralización estructuradas en torno a ideales de autonomía y participación. Por su parte, las ideologías que expresan tendencias hacia la estetización constituyen “reacciones tradicionalistas” ante la modernidad ajustadas a ideales de autopresentación expresiva y autenticidad. Habermas señala que, más allá de las diferencias de *contenido*, las ideologías de primera y segunda generación comparten la *forma*: ambas son representaciones totalizantes dirigidas a la conciencia política de los participantes de los movimientos sociales; sin embargo, es ese tipo de representaciones las que se vuelven imposibles con el desarrollo de la modernidad.

Por consiguiente, la *forma de entendimiento moderna* consiste en una estructura de comunicación que, en los ámbitos de acción profanos, adquiere las características de una acción comunicativa desligada de los contextos normativos. Asimismo, se diferencian institucionalmente formas de argumentación: discursos teóricos en la esfera de la ciencia, discursos práctico-morales en la esfera de la opinión pública, y el sistema jurídico y crítica estética en el arte y la literatura. A pesar de la disolución de lo sacro, la colisión entre las formas de integración sistémicas y las formas de integración social no se manifiesta abiertamente, ya que las sociedades tardomodernas desarrollan un equivalente funcional de las ideologías.

En el capitalismo tardío ya no existen patrones de interpretación globales, integradores y totalizadores que se depositen en la cultura. La diferenciación de esferas de valor –ciencia, moral y arte– evidencia que su autonomía depende de los especialistas, lo que las aleja del saber cotidiano que ahora permanece en estado difuso al no alcanzar el grado de elaboración necesario que la cultura moderna requiere para considerarlo válido. La conciencia cotidiana, entonces, queda sometida a los saberes expertos propios de cada esfera, razón por la cual no puede hablarse ya de una falsa conciencia, puesto que la ideología se apoya en una *conciencia fragmentada* imposibilitada de tematizar el mecanismo de la cosificación.

En virtud de la profesionalización, lo que la cultura gana con la especialización no retorna a la práctica comunicativa cotidiana, de modo que el mundo de la vida corre el riesgo de empobrecerse a raíz de que los procesos de entendimiento requieren una tradición cultural por medio de la cual se combinen interpretaciones cognitivas, expectativas morales, manifestaciones expresivas y valoraciones.

No obstante, la racionalización no es equiparable sin más al empobrecimiento cultural y a la colonización interna del mundo de vida, ni la secularización de las imágenes del mundo y la diferenciación de subsistemas representan en sí mismas patologías sociales. La separación entre cultura, sociedad y personalidad, y el traspaso de los fundamentos sacros de la integración social a la base de validez de la acción orientada al entendimiento, abren la posibilidad de una comunicación cotidiana libre de dominio, en situación de contener la autonomización de los subsistemas y quebrar el aislamiento de la cultura de expertos. A juicio del autor, esa perspectiva permite efectuar la crítica ideológica, es decir, poner en cuestión el patrón selectivo que sigue la modernización capitalista.

La colonización del mundo de la vida en las sociedades capitalistas

Así entendido, el proceso de racionalización trae aparejados nuevos conflictos procedentes de las condiciones del entendimiento motivado racionalmente. El lenguaje normal –precisa Habermas– es un mecanismo de coordinación de la acción que puede soportar una escasa carga. Con la racionalización aumentan las expensas de entendimiento que corren a cuenta de los propios agentes y, al mismo tiempo, crece el riesgo de disenso. En la modernidad, surgen medios de comunicación que sustituyen el entendimiento lingüístico en las funciones de reproducción material, las que no necesitan coordinarse por medio de la acción comunicativa. Tal es así, que del mundo de la vida se desacoplan dos subsistemas de acción que coordinan las acciones a través de medios de control: la economía capitalista (cuyo medio de control es el dinero) y la administración legal burocrática (cuyo medio de control es el poder). En esa dirección, las acciones teleológicas se coordinan e integran por medios de control que ordenan funciones específicas.

Según el intercambio que se establezca entre sistema y mundo de la vida, así será el carácter del proceso de modernización. En las sociedades modernas, ese intercambio da la pauta de la competencia entre dos modos de coordinación de la acción –integración sistémica e integración social–, las que dan lugar a dos alternativas: la primera, se basa en la primacía del mundo de la vida sobre el sistema, y responde a la dinámica de actualización del potencial de racionalidad implícito en la acción comunicativa; en la segunda, en cambio, los imperativos sistémicos pueden imponerse aun a costa de la integridad del mundo de la vida, un desarrollo desviado o patológico que expresa la hipertrofia de la complejidad del sistema y desemboca en la invasión de los imperativos sistémicos sobre el mundo de la vida.

El modelo de Habermas traza “el umbral en que la *mediatización del mundo de la vida se trueca en una colonización del mundo de la vida*” (Habermas, 1987: 451; cursivas en el original). Las formas de intercambio entre sistema y mundo de la vida ponen de manifiesto la monetarización y burocratización de las sociedades modernas y son, por ello, componentes normales del proceso de racionalización. Las

relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida pueden ser reguladas por los medios de control solo si los productos del mundo de la vida se ajustan a esos medios; y eso sucede cuando los productos del mundo de la vida experimentan un proceso real de abstracción que los reduce a *inputs* del correspondiente sistema. Con todo, si la integración social pasa a depender de la integración sistémica y a ordenarse según los imperativos de la reproducción material, surgen distorsiones perjudiciales: la monetarización y la burocratización sobrepasan los umbrales de normalidad cuando instrumentalizan los aportes del mundo de la vida. Ese proceso, que Habermas denomina *colonización interna del mundo de la vida*, se plasma cuando se expulsan del ámbito de la vida privada y de la esfera de la opinión pública los elementos práctico-morales propios de la práctica comunicativa cotidiana.

El modo de producción capitalista somete a sus imperativos sistémicos tanto la forma de vida doméstica como el modo de vida de consumidores y empleados; da lugar al consumismo, el individualismo posesivo y las motivaciones vinculadas con el rendimiento y la competitividad. En consecuencia, se origina una reacción que adquiere la forma de una actitud expresiva de tipo hedonista que descarga las tensiones impuestas por la racionalización. Asimismo, el Estado burocrático-legal interfiere y se apodera de los procesos de formación de la opinión pública y de la voluntad colectiva: en el mismo movimiento, amplía el espacio para la movilización planificada de la lealtad de la población y facilita la desconexión de las decisiones políticas respecto de los sustentos de legitimación de los contextos concretos del mundo de la vida.

La ideología tecnocrática, o la ciencia como ideología en el capitalismo tardío

En consonancia con las características de la colonización interna del mundo de la vida propia de las sociedades modernas-capitalistas, se torna factible el análisis de los desplazamientos que sufre la colonización interna en el capitalismo tardío. Allí, el Estado social pacifica el conflicto de clases a través de una legislación laboral y social que garantiza las condiciones mínimas de existencia de los asalariados: a la vez, compensa las desventajas de quienes ocupan las posiciones más desfavorables en el mercado; absorbe los desórdenes del sistema económico, sin alterar la relación de propiedad y la dinámica de la producción capitalista. En ese marco, el rol de trabajador pierde sus rasgos proletarios más irritantes y su “deshumanización” se hace tolerable en razón de seguridades garantizadas jurídicamente y de un consumo de masas que acalla los conflictos surgidos en el mercado de trabajo. Además, en la democracia de masas –donde la única forma de obtener legitimación radica en los procedimientos de formación democrática de la voluntad colectiva–, los problemas derivados del mundo del trabajo –que se desplazan de la esfera de la vida privada a la esfera de la opinión pública– se convierten en problemas de legitimación. Junto con la generalización de la ciudadanía, tiene lugar la neutralización de la participación en la discusión de las

decisiones colectivas, ya que el Estado social la compensa mediante la transformación del ciudadano en cliente de las burocracias públicas que disfrutan de las ventajas del Estado social.

El sistema político logra el asentimiento de la población tanto cuando capitaliza las expectativas que generan los programas característicos del Estado social, como cuando excluye determinados temas y asuntos de la discusión pública. De tal forma, la colonización interna del mundo de la vida se intersecta con las consecuencias de su mismo empobrecimiento cultural generado por la cultura de expertos.

Si se comparan las reflexiones de la teoría de la acción comunicativa con el carácter ideológico de la ciencia que Habermas trata más de una década atrás en "Ciencia y Técnica como 'ideología'" (1968), puede sostenerse que el saber especializado de la esfera científica se liga a las necesidades del capitalismo tardío, puesto que la "política no se orienta a la *realización de fines prácticos*, sino a la *resolución de cuestiones técnicas*" (Habermas, 1984: 84; cursivas en el original). En este caso, se recurre a la ciencia como un instrumento que permite decidir las medidas más adecuadas para fines que, en tanto "dados", excluyen de la discusión de las metas comunes que una colectividad se fija a sí misma a través de una interacción lingüísticamente mediada.

En concordancia con la definición de ideología anteriormente realizada, la "conciencia tecnocrática" ofrece menos posibilidades de ser sometida a la reflexión, dado que ya no expresa la proyección de una vida feliz y, por lo tanto, no puede basarse en representaciones totalizadoras asentadas en un núcleo de creencias básicas incuestionables como las del ámbito de acción sagrado. Asociada a las políticas compensatorias del Estado de bienestar, queda atada a una industria que elabora productos para el consumo de masas que garantizan la satisfacción de necesidades de carácter frívolo. La irrupción de la conciencia tecnocrática destruye el interés práctico vinculado con una forma de socialización e individuación determinadas, y lo hace a través de la comunicación por medio del lenguaje ordinario. Luego, la autoridad de las decisiones políticas se asienta en el conocimiento objetivo y neutral que los especialistas plantean para la resolución de problemas "reales".

Althusser contra y desde Habermas

Como acabamos de ver, con su concepto de racionalidad comunicativa Habermas construye un modelo teórico apto para guiar la crítica ideológica de las sociedades tardomodernas, pues tiene la cualidad de detectar las limitaciones estructurales del entendimiento intersubjetivo libre de coacción. Por ello, su concepción gira en torno a una noción de intersubjetividad que sirve como principio regulador de la crítica de las sociedades modernas y como instrumento crítico de diversas tradiciones teóricas, incluido por supuesto, el marxismo. Sin embargo, no puede dejar de señalarse que la teoría habermasiana de la ideología carga con diversas dificultades, especialmente al buscar equiparar su visión de la teoría marxista

con el pensamiento althusseriano. Justamente Althusser es quien, desde el marxismo, cuestiona toda posición teórica basada en la categoría de sujeto; al considerar la ideología como un nivel de la totalidad social con autonomía relativa, ubica la dimensión discursiva en un lugar central de la sociedad. A la vez, señala que el concepto de ideología desarrollado por Marx es problemático, debido a la tendencia del marxismo a regresar a modos esencialistas de explicación histórica. De Engels en adelante, la tradición marxista se impuso como tarea el desarrollo de una teoría de la ideología que complementara la teoría de la “estructura” económica presente en *El Capital*, para lo cual se refugió en la dialéctica del ser social y la conciencia social, referida en última instancia a la dialéctica hegeliana (Balibar, 2004b). Althusser se distancia de esta posición: rechaza tanto la dialéctica del ser y la conciencia como la complementación de una teoría de la estructura con una teoría de la superestructura. Sus ideas de la totalidad social, de la causalidad estructural y de la ideología hacen posible pensar una articulación diferente entre “base” y “superestructura”. Antes de evaluar comparativamente la propuesta habermasiana, resulta oportuno examinar brevemente esas nociones.

Totalidad compleja, causalidad estructural y sobredeterminación

Tal como la entiende Althusser, la totalidad marxista es un conjunto complejo: la unidad de un todo estructurado que implica la existencia de instancias o niveles relativamente autónomos articulados entre sí de acuerdo con modos de determinación específicos que son fijados *en última instancia* por la práctica económica. La *determinación económica en última instancia* otorga la posibilidad de establecer el índice de eficacia de cada una de las instancias en el todo complejo jerarquizado; a su vez, habilita a identificar el desplazamiento de las estructuras en la jerarquía de eficacia.

En los escritos de Althusser, el abordaje de las contradicciones refiere a las nociones de sobredeterminación y causalidad estructural. Esta última consiste en una idea de estructura como causa ausente, apreciable por la manifestación de sus efectos, a partir de la cual puede pensarse en la sobredeterminación de las contradicciones. A diferencia de la causalidad expresiva hegeliana, Althusser afirma que los procesos complejos se caracterizan por la intervención de una estructura de contradicciones múltiples y desiguales que no puede pensarse como el resultado de un proceso simple, sino como realidades siempre complejas imposibles de reducirse a un punto de origen sencillo. En otros términos, la contradicción capital-trabajo no es pura ni existe en solitario; en contraste, es la misma distinción entre una contradicción principal y las contradicciones secundarias la que remite a la existencia de un proceso complejo, es decir, a una pluralidad de contradicciones con una dominante. La contradicción principal (capital-trabajo) está activa en estas “contradicciones” y en su “fusión”, pero aquellas no pueden ponderarse

como sus fenómenos. Las contradicciones secundarias, que remiten a diversos niveles del todo complejo estructurado, tienen existencia propia.

La contradicción capital-trabajo, entonces, no es simple ni se expresa en las diversas contradicciones de los distintos niveles; por el contrario, está siempre *sobredeterminada* por la superestructura (Estado, ideología dominante, religión, movimiento políticos organizados, etc.), por la situación histórica interna y externa que la determina en relación con el pasado nacional y con el contexto internacional (Althusser, 1967a). Aclarado este punto, y antes de evaluar las implicancias de una comunicación libre de dominio como base normativa de la crítica ideológica, examinemos la noción althusseriana de ideología.

Materialidad, función práctico-social de la ideología y mecanismo ideológico de interpelación

Althusser se propone elaborar una teoría de la ideología *en general* centrada en sus mecanismos constitutivos, la que –sin forzar demasiado los términos– podría considerarse una teoría de *lo ideológico*. Para ello, traza una distinción entre la ideología en general y las ideologías particulares (religiosa, moral, jurídica, política, etc.) existentes en una coyuntura determinada de una formación social. Con ello quiere significar que las ideologías están siempre sobredeterminadas por las contradicciones presentes en otras instancias de la totalidad social. *Lo ideológico*, en cambio, es una estructura portadora de una lógica propia de funcionamiento que Althusser define como omnihistórica.

Al analizar los rasgos característicos de lo ideológico, a diferencia de la definición del marxismo ortodoxo, sostiene que la ideología no representa imaginariamente las condiciones de existencia, sino que esa representación radica en la relación imaginaria que los hombres establecen con sus condiciones reales de existencia. La introducción de un tercer término en la relación Ideología/Realidad (condiciones materiales de existencia) trastoca la relación, transformándola completamente. En tanto “nivel” o “instancia” de la totalidad social compleja y sobredeterminada, la ideología representa una realidad objetiva independiente de la subjetividad de los individuos, indispensable a toda sociedad y a los individuos para representarse su relación con el mundo natural y social. La función práctico-social que le atribuye consiste en que –dada la opacidad de la estructura social– los hombres necesiten una guía, una representación de su mundo y de las relaciones que entablan con él (Althusser, 1967b). Tal como lo indica, no es posible establecer una relación instrumental y exterior con la ideología, ya que los hombres, tanto los pertenecientes a las clases dominantes como a las dominadas, “experimentan” el mundo a través de sus estructuras.

El carácter inconsciente de la ideología, entonces, no supone falta de conciencia. Al respecto, Balibar (2004b) entiende que el acento recae en el carácter performativo de la ideología, en la producción de determinadas representaciones de “vivir” el mundo, de discursos e identidades subjetivas siempre ligadas a los aspectos afectivos o no representativos que permiten a los individuos o grupos imaginar su propia

práctica. Si la ideología no es un velo que encubre o distorsiona la aprehensión de la dinámica de funcionamiento de determinadas relaciones sociales, entonces no puede verse como ideas falsas, mistificadoras de lo real y carentes de materialidad; el cuestionamiento también abarca la idea de un sujeto autoconsciente. En tal sentido, en “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, pone en cuestión aquella “evidencia primera” que sostiene que la creencia en determinadas concepciones del mundo proviene de las ideas que el mismo sujeto posee en su conciencia.

El problema surge cuando los hombres actúan de un modo diferente a las ideas que profesan. Frente a ello, lo que Althusser denomina la concepción ideológica de la ideología, brinda como síntoma un indicio de una posible solución al problema. Cuando surge una discrepancia entre ideas y acciones, la concepción ideológica de la ideología posibilita captar la existencia de ideas distintas de las que el sujeto originario piensa que posee y que “se corresponden” con las acciones que realiza. Según Montag (1995), Althusser quiere salirse del orden causal según el cual el pensamiento es anterior a la acción y es su causa, para lo cual propone indagar lo ideológico a partir de su existencia material, es decir, concebir las ideas como actos insertos en prácticas normadas por rituales en el seno de un Aparato Ideológico del Estado. Desde esta perspectiva, es posible sostener que la ideología no alude a ideas o creencias preexistentes que luego se expresarían o materializarían en un Aparato Ideológico del Estado, sino que la ideología es inmanente a sus aparatos y a sus prácticas; no existe separada de estos aparatos, pues coincide enteramente con ellos. Por lo tanto, Althusser sostiene que no hay prácticas fuera de la ideología, como tampoco existe ideología sino por y para sujetos. En la medida en que la ideología constituye en sujetos a individuos concretos, el núcleo central de la ideología es la categoría de sujeto.

Así, el mecanismo de interpelación ideológica funciona de modo tal que, por un lado, el *reconocimiento* ideológico, reproducido diariamente en la vida cotidiana, permite que cada sujeto constituya su identidad y pueda reconocerse como tal. Por el otro, la operación de dicho mecanismo queda por fuera de la conciencia del sujeto, es decir, implica necesariamente un *desconocimiento* de la operación del mecanismo. Por eso, los individuos inmersos en la ideología se conciben imaginariamente a sí mismos como el factor determinante en su relación con las condiciones materiales de existencia (Althusser, 2011).

Por otra parte, toda ideología posee una estructura de centrado especular. La interpelación de los individuos como sujetos se realiza en nombre de un Sujeto único y absoluto que *sujeta* los sujetos al Sujeto y, a su vez, permite el reconocimiento mutuo de los sujetos y el Sujeto, de los sujetos en sí mismos y de los sujetos entre sí. Tomando en cuenta dicha estructura, y haciendo uso de la doble acepción del término “sujeto”, afirma que el sujeto-sujetado cree ahora poder optar libremente entre estar o no sometido a una autoridad, desconociendo el mecanismo de interpelación.

Esbozo de una crítica a la situación ideal de habla

Llegados a este punto, cabe volver a Habermas. Como señala Žižek (2003), la noción de situación ideal de habla como criterio normativo de la crítica ideológica, se vuelve el núcleo de la problemática ideológica althusseriana. La relación intersubjetiva en sí misma es una construcción, resultado o efecto de la operación del mecanismo ideológico de interpelación o, para decirlo en otros términos, es el producto de la doble operación simultánea de reconocimiento/desconocimiento. El entendimiento intersubjetivo es posible solo cuando existe una ideología que permite a los sujetos constituirse como tales, y cuando se comunican entre sí en virtud de la presencia de un orden simbólico.

Ahora bien, si el criterio normativo que utiliza Habermas para evaluar el carácter ideológico de determinadas relaciones sociales se vuelve en sí mismo ideológico, se evidencia la imposibilidad de avanzar en el análisis de la ciencia como ideología. Ante esa dificultad, tal como fue anticipado en la introducción, una lectura sin prejuicios de Althusser habilita a efectuar una crítica ideológica que no sostenga un principio normativo y que, al mismo tiempo, recupere el interrogante habermasiano acerca del carácter ideológico de la ciencia.

Ciencias humanas, tecnocracia e ideología

En "Filosofía y ciencias humanas", un texto escrito en ocasión de una discusión sobre el lugar de la filosofía en la enseñanza superior y su relación con las ciencias humanas, es el propio Althusser quien sugiere una forma de abordaje de la ciencia como ideología. En el núcleo de la cuestión, se encuentra la estrecha relación entre las críticas dirigidas a la filosofía y las necesidades de la civilización industrial en expansión, la que reposa en el desarrollo de las ciencias y las técnicas modernas. Al respecto, subraya que

... [t]odas estas medidas o tentativas tenían como razón profunda una exigencia común que estaba "en el aire", una especie de evidencia objetiva que flota sobre las aguas de nuestras civilización industrial, un pensamiento dominante, como siempre evidentemente, pensamiento de los círculos dominantes (la vanguardia pensante de la Expansión Industrial: lo que designa un término consagrado: la "Tecnocracia"), lo bastante dominante para imponerse precisamente como una evidencia y, más aún, como una tarea urgente o incluso una misión, para algunos ministros o para altos funcionarios de la propia Educación nacional (Althusser, 2008: 51).

Sin embargo, considera que, en su estado actual, la filosofía todavía contiene elementos del espiritualismo y del positivismo, una forma de filosofía especulativa que será incapaz de defenderse del ataque. A pesar de las críticas a las ciencias humanas, su interés de transformar la filosofía no está motivado por la intención

de negarle a las ciencias modernas su derecho a existir, sino que la transformación de la filosofía, el rechazo de todo empirismo, psicologismo o positivismo no es más que una defensa de las ciencias. En nombre de las ventajas que las ciencias modernas deparan a la expansión industrial, la ideología tecnocrática es la que encabeza la embestida contra la filosofía. No obstante, el problema de sus relaciones con las ciencias humanas, que a simple vista aparenta ser una cuestión exclusivamente teórica, es un problema netamente político. En la forma en que la ideología tecnocrática las concibe, las ciencias humanas no son más que técnicas al servicio de determinados intereses sociales, técnicas de adaptación a las condiciones existentes (Althusser, 2008). Por la utilidad que estas técnicas le prestan, la ideología tecnocrática las designa como ciencias, pues funcionan como medios o instrumentos de determinados intereses, quedando sometidas a objetivos y demandas impuestos desde fuera. Por ende, se les quita capacidad para cuestionar los condicionamientos sociales que evidentemente las conforman. Y es aquí donde la reflexión filosófica puede intervenir para ayudarlas a consolidar un conocimiento crítico que, en un mismo movimiento, contribuya a develar su condición de ciencias y el lugar que les asigna la ideología tecnocrática.

Resta indagar el modo en que Althusser concibe un conocimiento en situación de superar dichos obstáculos ideológicos. La respuesta se halla en la reflexión que el pensador francés realiza sobre los modos de leer o, para decirlo de otro modo, en las formas posibles de realizar la crítica ideológica.

Lectura sintomática y conocimiento

A juicio del autor, Marx lleva a cabo un ejercicio de lectura sintomática que permite concebir el conocimiento como producción y cuestionar los supuestos implícitos en una lectura literal. A diferencia de la lectura literal, la cual concibe los silencios o los problemas no tratados como exteriores a la teoría, como aquella sombra que queda por fuera del campo iluminado, la lectura sintomática concibe a lo invisible en relación con lo visible, a los silencios en relación con las voces: no se comparan dos discursos diferentes, donde uno sería la norma mediante la cual se juzga al otro, sino que consiste en una forma de crítica immanente que trabaja con una ideología para comprender la relación necesaria entre este no ver y el ver. En consecuencia, es visible todo objeto que está definido en el campo estructurado de la problemática teórica de una disciplina dada. De esta forma, el mismo campo de la problemática es el que define lo invisible como excluido de lo visible. Lo no visible es parte de la propia definición del campo de una problemática que especifica como no visibles determinados problemas.

Los diversos modos de leer llevan implícitos diversos modos de percibir el conocimiento. La lectura literal o religiosa se sostiene sobre una concepción empirista que pone en relación a un sujeto y un objeto. La estructura empirista piensa el conocimiento de un objeto real como una parte real de ese objeto, abstraída

mediante la operación de conocimiento llevada a cabo por un sujeto. Así, la estructura del objeto real es la que define las condiciones de la operación del conocimiento: la parte inesencial ocupa todo el exterior del objeto, mientras que la parte esencial yace en el interior lista para ser extraída. Althusser reconoce en esa concepción una paradoja a trabajar, ya que “cuando el empirismo señala como objeto del conocimiento, confiesa algo importante que al mismo tiempo niega, confiesa que el objeto de conocimiento no es idéntico al objeto real, puesto que lo declara solamente parte del objeto real” (Althusser, 2010: 45-46). Por tal razón, advierte que el proceso de producción del objeto real ocurre por completo en lo real y se efectúa según el orden real de la génesis real, a diferencia del proceso de producción del objeto de conocimiento que ocurre en el conocimiento. Con todo, la afirmación no debe ser leída como el intento de Althusser de fundamentar una concepción ahistórica del conocimiento, sino en recalcar que el pensamiento no es la facultad de un sujeto trascendental o de un sujeto psicológico. Esta definición apunta a restituir el carácter material de una práctica productora de “efectos de conocimientos”, la *práctica teórica*, siempre-ya sobredeterminada por las otras instancias o prácticas relativamente autónomas que componen la totalidad social. Ahora bien, calificar a una práctica de teórica implica que no existe práctica en general, sino prácticas diferenciales (teórica, política, económica, ideológica, etc.), cada una de las cuales posee una estructura propia, y que la articulación de dichas prácticas se desarrolla según el grado de autonomía relativa de la instancia o nivel en el que se produzca dicha práctica, determinada en “última instancia” por la práctica económica.

En lo que respecta a la práctica teórica, la “materia prima” sobre la que trabaja –la materia de la intuición y de la representación–, es siempre-ya compleja, nunca se enfrenta con un objeto real puro, puesto que su material está siempre sobredeterminado por la ideología. Esta observación busca desprenderse del mito ideológico según el cual, a partir de una serie de mediaciones, podría mostrarse el vínculo originario entre el objeto real y el objeto de conocimiento.

Es posible pensar, entonces, que no existe un exterior puro exento de ideologías al que llegaría la ciencia luego de un arduo trabajo. Por el contrario, se trata de asumir la existencia de la ideología como una instancia social que posee una función práctico-social y, a partir de ello, trabajar sobre las ideologías particulares y construir teóricamente los mecanismos productores de efectos de reconocimiento/desconocimiento. De este modo, la operación de conocer puede pensarse y articularse en torno al par “crítica ideológica/producción de conocimientos”, es decir, concebir la lectura sintomática como una operación simultánea de deconstrucción de las evidencias primeras que conlleva toda ideología y de producción de conocimientos. Dicha concepción pone en cuestión la existencia de una ciencia con mayúsculas pura e impoluta, conformada como un sistema con principios válidos universales a partir de los cuales puede decirse en todo momento y lugar qué es la verdad y qué es el error o la falsedad. Por consiguiente, la ciencia nunca es “La Ciencia”, dado que nunca pierde el momento crítico, nunca se separa de la crítica de las ideologías. En los términos de Balibar, “‘toda ciencia’ sería: 1) crítica de la ideología: 2)

reconocimiento de la necesidad (histórica) de la ideología; 3) *conocimiento* teórico de su mecanismo, productor de desconocimiento e ilusiones” (2004a: 43).

A modo de cierre

De la doble lectura realizada, proceden algunas conclusiones. En primer lugar, si bien postula un criterio normativo relativamente problemático, la crítica ideológica habermasiana pone en evidencia la posibilidad del conocimiento como instrumento de dominación política, además de subrayar que su asociación con la economía capitalista y la burocracia estatal, imposibilita la formación de una opinión pública en condiciones de discutir las cuestiones políticas. A través de Althusser, es posible cuestionar la situación ideal de habla como base de la crítica ideológica, pues el énfasis de Habermas sobre el entendimiento lingüístico intersubjetivo corre el riesgo de dejar en las sombras el hecho de que es la ideología la que permite la constitución de sujetos en condiciones de comunicarse entre sí a través del lenguaje. Sin embargo, el planteo habermasiano de la ciencia como una forma de ideología, permite rastrear en Althusser una idea de ciencia superadora del positivismo o teoricismo que suele imputársele al pensador francés. De ese modo, es posible afirmar que, más allá de las configuraciones particulares de clase que adopta en el capitalismo, la ideología es un componente esencial de toda sociedad. Con ello, también puede afirmarse que su definición de ideología excede ampliamente la caracterización convencional del marxismo que la reduce a una forma mistificada de conciencia incapaz de aprehender las relaciones sociales opresivas. A la vez, en consonancia con los rasgos que asume, la ciencia no se opone a la ideología en los términos en que la verdad se opone a la falsedad.

En síntesis, las notas distintivas de un conocimiento autónomo se inscriben en la lectura sintomática; una lectura que trabaja con los efectos producidos por las ideologías profundiza en los mecanismos complejos de su constitución y cuestiona las evidencias que imponen. En ese sentido, la ciencia nunca se aparta de la crítica ideológica, ya que el momento de producción de conocimientos es, al mismo tiempo, una deconstrucción de las evidencias ideológicas.

Bibliografía

- Althusser, L. (1967a), “Contradicción y sobredeterminación (notas para una investigación)”, en L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (1967b), “Marxismo y Humanismo”, en *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008), “Filosofía y ciencias humanas”, en *La soledad de Maquiavelo*, Madrid, Akal.

- Althusser, L. (2010), "El objeto de 'El Capital'", en L. Althusser y E. Balibar, *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI.
- Althusser, L. (2011), "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", en *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Balibar, É. (2004a), "El concepto de corte epistemológico" desde Gaston Bachelard hasta Louis Althusser", en *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Balibar, É. (2004b), "El no-contemporáneo", en *Escritos por Althusser*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984), "Ciencia y técnica como 'ideología'", en *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid, Tecnos.
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa* (Vol. II: Crítica de la razón funcionalista), Madrid, Taurus.
- Heler, M. (2007), *Jürgen Habermas y el proyecto moderno: cuestiones de la perspectiva universalista*, Buenos Aires, Biblos.
- Jameson, F. (2013), "Análisis ideológico: Un manual", en *Valencias de la dialéctica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Montag, Warren. (1995), 'The soul is the prison of the Body': Althusser and Foucault, 1970-1975. *Yale French Studies*, 88.
- Žižek, Slavoj. (2003), El espectro de la ideología, en S. Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*.

Artículo recibido el 12/03/15 - Evaluado entre el 24/04/15 y 29/05/15 - Publicado el 25/06/15